

“Qu’est-ce qu’une nation juste, un monde juste, une entreprise juste?”

Philippe Van Parijs
Responsable de la Chaire Hoover d'éthique économique et sociale
Professeur ordinaire de l'Université catholique de Louvain
Lauréat du Prix Francqui 2001

Conférence prononcée à l'Aula Magna de Louvain-la-Neuve le jeudi 13 décembre 2001
à l'invitation de la Fédération des Alumni de l'Université catholique de Louvain

La théorie de la justice sociale a été révolutionnée au cours des trois dernières décennies du XXe siècle: des discussions intenses ont conduit à la formulation d'un riche ensemble de conceptions de ce qu'exige la justice au niveau d'une nation. Mais la réponse correcte, ou la plus plausible, à la question de savoir ce qu'est une nation juste peut-elle être directement transposée au niveau d'une organisation, privée ou publique, pour définir ce qu'est une entreprise juste ? Et peut-elle être simplement extrapolée à l'échelle planétaire pour répondre à la question de savoir ce qu'est un monde juste?

“La première règle de la politique ? C’est d’être juste. La seconde ? C’est d’être juste. Et la troisième ? C’est encore d’être juste.” C’est ce qu’écrivait le Marquis de Condorcet en 1777 (cité par Badinter & Badinter 1988 : 172), soufflant doucement mais résolument sur le feu qui allait finir par emporter l’Ancien Régime. C’est aussi ce que je vous inviterai à supposer tout au long de cette soirée.

Nous sommes citoyens d’un Etat qui a à déterminer ses règles de fonctionnement internes. Nous sommes citoyens d’un Etat qui aspire à apporter fût-ce seulement un grain de sel dans la détermination des règles de fonctionnement de la planète. Nous sommes aussi pour la plupart — ou avons été ou serons — des travailleurs participant à l’activité d’une entreprise, et dès lors, sinon toujours associés, en tout cas intéressés à la détermination de ses règles de fonctionnement.

Je supposerai ici qu’à chacun de ces trois niveaux la question primordiale, ou en tout cas une question de première importance, est celle de savoir ce que la justice exige. Je supposerai, en d’autres termes, qu’au niveau de notre nation, la première règle est d’être juste ; qu’au niveau de notre monde, c’est d’être juste, qu’au niveau de notre entreprise, c’est encore d’être juste.

Mais la justice exige-t-elle bien la même chose à chacun de ces niveaux ? Les principes qui spécifient ce que signifie être juste pour une nation, un peuple, une société, sont-ils simplement extrapolables vers le haut pour définir ce qu’est un monde, une humanité juste, extrapolables vers le bas pour définir ce qu’est une entreprise, une organisation juste ?

En abordant de front ces trois questions, je m’attaquerai à une question intellectuelle qui a de quoi intriguer : Y a-t-il des raisons de supposer qu’à ces trois niveaux d’interaction entre les hommes les principes de la justice que nous sommes amenés à adopter soient différents et, si c’est le cas, pourquoi ? Chemin faisant, cependant, je ne manquerai pas de vous livrer mes propres convictions quant à la nature de ce qui est juste à ces trois niveaux, en veillant à ne pas éluder quelques questions difficiles ni cacher quelques perplexités.

I. Qu’est-ce qu’une nation juste ?

A la question de savoir ce qu’est une nation juste, j’ai consacré un premier livre il y a dix ans — *Qu’est-ce qu’une société juste ?* —, qui présente un aperçu critique des principales réponses contemporaines. Et j’y ai consacré un second il y a six ans — *Real Freedom for All* —, qui présente et défend contre de multiples objections la réponse que j’y apporte moi-même. Je me contenterai ce soir d’en brosser rapidement les grandes lignes, qui serviront alors de point de référence pour le traitement des deux autres questions, que j’explorerai en commençant par l’entreprise juste et en terminant par le monde juste. Cette réponse consiste à articuler d’une manière précise quatre convictions fortes quant à ce que la justice exige entre les membres d’une même société.

Quatre convictions

En premier lieu, la justice est une affaire de *répartition* tenant également compte des intérêts de tous les membres de la société. Au niveau le plus fondamental, ce n'est donc pas une affaire de justice commutative (ou d'échange équitable), ni une affaire de production d'effets efficaces pour l'intérêt général (ou d'optimalité collective), ni non plus une affaire de récompense adéquate du mérite.

En deuxième lieu, la répartition équitable ne porte pas directement sur les résultats (revenus, niveaux de bien-être, prestige, reconnaissance, influence, pouvoir), mais sur les *possibilités* (chances, opportunités, dotations). Elle concerne ce qui est donné à chacun, non ce qu'il en fait. De cette conviction ne découle pas seulement une forte présomption contre toute limitation de la mobilité géographique, toute forme de discrimination raciale, sexuelle, religieuse, linguistique dans l'accès à l'éducation, au logement ou à l'emploi. Il en découle également une exigence de neutraliser l'impact sur les possibilités de chacun de l'origine familiale et sociale, mais aussi des talents ou des handicaps que l'on doit à ses gènes ou aux accidents de la vie.

En troisième lieu, la répartition équitable de ces possibilités n'est pas une répartition strictement égale, ni aussi égale que possible. C'est une répartition selon un critère de *maximin* soutenable. Qu'est-ce que le « maximin » ? C'est la maximisation du minimum. Mais en quoi, alors, le maximin peut-il différer de l'égalité ? Imaginez que vous ayez à couper une buche de Noël. Même avec les instruments de mesures les plus précis, il est impossible de faire mieux, selon le critère du maximin, qu'en donnant à chacun une part égale de la buche. Pourquoi alors insister sur la différence entre le maximin et l'égalité ? Parce que cette buche massive qu'est le produit national n'est pas faite une fois pour toutes. Elle est sans cesse à refaire. Et l'anticipation de la manière dont elle sera distribuée, par exemple de manière égale ou selon les contributions de chacun, a toutes chances d'affecter la taille de la buche. A cette lumière, on peut comprendre que la justice n'exige pas l'égalisation des morceaux, si petits soient-ils ; qu'elle n'exige pas non plus la maximisation soutenable de la taille de la buche, si inégale soit leur répartition ; qu'elle exige bien plutôt la maximisation soutenable de ce qui peut être donné à chacun. Des inégalités, en d'autres mots, peuvent être justifiées, mais seulement à condition qu'elles contribuent à améliorer le sort des moins favorisés.

Enfin, en quatrième lieu, il importe que le critère d'égalité — et plus précisément, en raison des deuxième et troisième convictions, de maximin des possibilités — soit formulé d'une manière neutre, *impartiale* par rapport à la diversité des conceptions de la vie bonne présentes dans nos sociétés pluralistes. Il ne peut s'agir, par exemple, dans la clarification de la notion de « possibilités » et de la manière de les mesurer, de privilégier la possibilité de former un couple hétérosexuel plutôt qu'homosexuel (ou l'inverse), ou la possibilité d'assister à un concert de l'orchestre symphonique de l'UCL plutôt qu'à un festival de musique techno (ou l'inverse).

La famille libérale-égalitaire

Ces quatre convictions peuvent être respectivement interprétées comme exigeant la prise en compte, dans une conception cohérente et plausible de la justice, (1) de l'égalité, (2) de la responsabilité, (3) de l'efficacité, et (4) de la neutralité. Quid de la liberté ? Est-elle une valeur distincte de la justice, potentiellement en conflit avec elle au sens où, dans certaines circonstances, plus de justice signifie moins de liberté et inversement ? Pas du tout. Dans la conception qui vient d'être esquissée, la justice n'est rien d'autre que la distribution équitable de la liberté, entendue

comme la possibilité réelle — pas seulement le droit — de réaliser sa conception de la vie bonne quelle qu'elle soit — et non une conception particulière imposée « du dessus ».

La conjonction de ces quatre convictions se retrouve, dans des langages et avec des nuances et accents différents, dans la conception de la justice sociale d'un certain nombre de grands penseurs politiques contemporains, tels l'Américain John Rawls (1971, 2001), professeur émérite de Harvard et véritable père fondateur de la philosophie politique contemporaine, le Québécois G.A. Cohen (1999), père fondateur du « marxisme analytique » et titulaire de la Chaire de philosophie politique d'Oxford, ou encore l'Indien Amartya Sen (1992), prix Nobel d'économie, président de Trinity College, Cambridge, et docteur honoris causa de notre Faculté. Les théories proposées, entre autres, par ces auteurs, forment ce qu'il est convenu d'appeler les conceptions libérales-égalitaires de la justice. Elles ne sont pas « libérales » au sens où elles opéreraient a priori pour l'économie de marché. Elles ne sont pas non plus « égalitaires » au sens où elles érigeraient en idéal l'égalité stricte des revenus. Elles sont à la fois égalitaires et libérales au sens où elles veulent articuler solidarité et tolérance, égale sollicitude pour les intérêts de chacun et égal respect pour les choix de vie de chacun. Et c'est à cette famille que se rattache sans ambiguïté la conception de la justice que je défends moi-même.

Allocation universelle et sagesse taxatoire

Au delà de ce qui les rapproche, ces théories divergent sur des points qui sont loin d'être tous anodins. Une question centrale pour chacune d'elles est celle de la métrique — de la méthode de mesure — des possibilités, sans laquelle l'idée de les égaliser, ou de les maximiser, n'a pas de sens. Ainsi, un point essentiel pour la formulation de ma propre théorie est la prise en compte d'une idée formulée pour la première fois, dans deux variantes significativement différentes, par deux des trois prix Nobel d'économie les plus récents, George Akerlof (1982) et Joseph Stiglitz (1984). Dûment généralisée, cette idée revient à observer que le marché du travail de nos économies complexe repose massivement sur la distribution très inégale de *dons* aux travailleurs (et à tout autre agent économique). Ces dons (intéressés) correspondent à la part de la rémunération du facteur de production qui excède ce qui serait nécessaire pour attirer une quantité adéquate d'unités de ce facteur ayant toutes les qualités requises. Combinée avec les quatre composantes définissant l'approche libérale-égalitaire, cette idée aboutit aussi, sous certaines contraintes et moyennant un certain nombre de nuances, à justifier une allocation universelle — un revenu inconditionnel tout au long de l'existence — au niveau le plus élevé qui soit durablement finançable par une taxation prévisible (voir Van Parijs 1995a : ch.4).

Mais qu'elle prenne ou non la forme d'une allocation universelle, il est clair que toutes les théories libérales-égalitaires de la justice considèrent qu'aujourd'hui plus que jamais, si des considérations d'efficacité peuvent justifier une préférence pour le capitalisme contre le socialisme — pour la propriété privée, plutôt que publique de l'essentiel des moyens de production —, l'option pour le capitalisme implique l'acceptation d'un niveau très élevé de redistribution fiscale et parafiscale — dont par contre le socialisme, ayant prise sur la formation des revenus primaires, est bien moins tributaire. En effet, dans un contexte économique qui voit l'inégalité des revenus primaires s'accroître en raison de l'évolution technologique et de l'ouverture croissante des marchés, dans un contexte

sociologique qui voit la principale institution redistributrice de l'histoire de l'humanité — la famille — perdre de son ampleur et de sa force, il est clair que la fiscalité est plus importantes que jamais pour réaliser une distribution qui ait quelque chance de s'approcher du maximin. Bien sur, il doit s'agir d'un maximin soutenable, et il importe de tenir compte de la concurrence fiscale — j'y reviendrai à propos de la justice mondiale —, mais cela ne justifie pas pour autant une politique de convergence vers la moyenne européenne dès que l'on se trouve au dessus, une politique dont la généralisation de peut aboutir qu'à faire baisser indéfiniment la moyenne jusqu'au moment où tous les Etats taxeront au niveau le plus bas. Dans une perspective libérale-égalitaire, choisir le capitalisme, c'est donc choisir la taxation, et même, dans le contexte qui est le notre, une taxation sans cesse croissante, non pour engraisser un Etat de plus en plus totalitaire, mais au contraire pour assurer la liberté réelle maximale pour tous.

II. Qu'est-ce qu'une entreprise juste?

La justice comme micro-maximin

Si maintenant nous passons d'une société dans son ensemble à une organisation en son sein — que ce soit une entreprise capitaliste ou une entreprise semi-publique à finalité non-commerciale comme l'UCL —, peut-on utiliser ces mêmes principes pour déterminer ce que la justice requiert ? Que serait une entreprise qui se conforme au maximin ? Une entreprise qui ne vend ses produits qu'aux plus pauvres, voire simplement les donnent aux pauvres ? Une entreprise qui engage la personne qui a le moins de chance de trouver du travail ailleurs, et donc qui a beaucoup de chances d'être la moins appropriée ? Que serait une université qui se conforme au maximin ? Une université qui réserve ses meilleurs diplômés à ceux qui ont le grand désavantage d'être les moins doués ? Il n'est pas besoin de grands discours pour se rendre compte qu'une telle extension ne tient pas la route.

Pourquoi pas ? Fondamentalement parce qu'une entreprise, commerciale par exemple, ce n'est pas en microcosme de la société dans son ensemble, mais une institution spécialisée, au même titre du reste un hôpital, une caisse d'allocations familiales, un tribunal, une école ou une université. Et ce qui justifie son fonctionnement, son existence même, ne doit pas être trouvé dans sa justice intrinsèque, mais dans l'efficacité avec laquelle elle accomplit sa mission dans le cadre d'une configuration complexe d'institutions interconnectées qui doit, elle, pour être juste, assurer durablement aux plus mal lotis un sort meilleur que dans tout autre configuration possible. Cela ne veut cependant pas dire qu'il est absurde de parler d'une entreprise juste, de qualifier de juste ou d'injuste le fonctionnement, le comportement d'une entreprise.

La justice comme conformité aux lois justes

Si l'on suppose défini par ailleurs le cadre institutionnel d'une société juste, une entreprise juste peut être comprise simplement comme une entreprise qui se conforme aux lois d'une telle société, à sa législation fiscale, à sa législation environnementale, aux conditions imposées aux entreprises en matière de licenciement, de recrutement, etc. Le licenciement de quelqu'un qui fait bien son travail n'est-il pas nécessairement injuste ? Pas dans la perspective défendue ici : un licenciement est juste s'il se fait selon des règles qui peuvent ultimement se justifier, au niveau de la société dans son ensemble, par la maximisations soutenable de la situation des plus favorisés, en tenant compte

notamment de l'importance de la compétition parfois cruelle, de restructurations parfois douloureuse, pour le dynamisme de l'économie ; en tenant compte aussi de la présence d'institutions d'assurance sociale, de formation, etc. qui ne laissent pas soudain sans ressources les victimes de licenciements.

Mais quid si les lois ne sont pas justes ? Cela ne rend pas pour autant absurde cette notion d'entreprise juste. C'est alors simplement une entreprise qui se conforme à ce que seraient les lois si elles étaient justes. Il se peut que dans un tel contexte une entreprise juste ne soit pas viable. Comment, en effet, respecter viablement l'environnement si tous les concurrents s'en moquent ? Comment payer viablement des taxes pour l'éducation et la santé de tous si personne n'est tenu de le faire ? Comment refuser de contribuer à la campagne d'un candidat à la présidence américaine si tous les concurrents le font ? Cela n'empêche pas nécessairement de faire le plus juste qui soit viable, dans certains cas le plus juste qui soit viable peut être trop injuste pour valoir d'être fait, mais dans d'autres cas non. En particulier, même en l'absence de lois suffisamment exigeantes, appliquées par les autorités avec une vigueur suffisante, le plus juste viable se rapproche du juste grâce à la pression que peut exercer sur le comportement des entreprises l'impact sur leur image d'une détection par des ONG, relayées par les médias, de comportements divergeant de ce que des lois injustes requerraient.

La justice comme respect des engagements et comme cohérence avec la finalité

N'y a-t-il cependant pas des cas où l'on parle volontiers de comportement juste ou injuste d'une entreprise, de ses responsables, sans qu'il s'agisse du respect ou de la violation des termes d'une loi. Prenons d'abord le cas où ce qui est respecté ou violé, ce sont les termes d'un contrat ou les attentes tacites légitimes des travailleurs, clients, fournisseurs, etc., à condition que les termes du contrat aient été librement consentis. N'y a-t-il pas ici une notion distincte d'entreprise juste comme une entreprise qui honore ses engagements ("Pacta sunt servanda") ? Pas vraiment : il s'agit ici d'un cas particulier de respect des lois justes ou de ce que seraient des lois justes, parce qu'une société juste, une société se conformant au maximum, a de bonnes raisons d'exiger le respect des engagements, qu'il soit contractuels ou non.

Prenons ensuite le cas de l'attribution inégale de promotions, de sanctions, d'avantages ou désavantages en nature, de congés ou de sollicitations supplémentaires, de faveurs ou de défaveurs diverses. Cette attribution peut être dite injuste si elle se fait soit de manière arbitraire, capricieuse, sans cohérence, soit selon une cohérence qui ne peut se justifier par la finalité de l'entreprise, ni directement en rapport avec les exigences fonctionnelles des tâches de chacun, ni indirectement en termes d'incitants. Une entreprise juste, par contraste, est ici une entreprise dont les responsables distribuent inégalement des avantages dans la mesure où cela sert la finalité légitime de l'organisation (par exemple, satisfaire au mieux la demande en gaspillant le moins de ressources possible). L'injustice est alors à la fois directement un gaspillage du point de vue de cette finalité, et indirectement une manière de desservir cette finalité en créant des conflits, des ressentiments, que des décisions, des politiques impartiales peuvent éviter. Mais si la justice exige ici indiscutablement plus que le simple respect des lois d'une société juste, elle n'en est pas moins dépendante de la définition de ce qu'est une société juste, seule à même de déterminer ce qui constitue une finalité légitime pour une organisation particulière.

Bref, une entreprise juste n'est pas définie par des principes qui seraient le simple décalque de ceux qui définissent une société juste, mais elle ne peut être définie non plus sans une référence essentielle à ce qui constitue une société juste, puisqu'une entreprise juste est une entreprise qui se conforme à des lois justes (ou à ce que seraient des lois si elles étaient justes), ou encore une entreprise qui n'opère entre ses membres que des distinctions qui se justifient par la fonction qui lui est dévolue dans le cadre d'une société juste. Mais, me direz-vous, tout cela a peut-être son sens à une époque où les entreprises opèrent essentiellement dans un cadre national. Mais à l'ère de la mondialisation, cette référence à la nation juste pour penser l'entreprise juste n'a-t-elle pas quelque chose de suranné. C'est vrai, et je passe dès lors sans plus attendre à ma troisième et dernière question : qu'est-ce qu'un monde juste ?

III. Qu'est-ce qu'un monde juste?

Justice globale ou justice internationale

Si l'entreprise ne peut être conçue comme un microcosme de la nation, du fait de son caractère d'institution spécialisée, nous n'avons bien entendu pas la même raison de refuser de voir dans le monde un macrocosme de la nation. Mais comment concevoir cette justice macrocosmique ? S'agit-il d'une relation entre les membres individuels de l'espèce humaine, ou bien plutôt entre des nations, des peuples, des communautés qui serait en quelque sorte les équivalents au niveau mondial de ce que sont les citoyens au niveau national ?

Parmi ceux qui comme moi adoptent une perspective libérale-égalitaire, la réponse n'est pas univoque. Ainsi, au contraire de la plupart de ceux qui adoptent une telle perspective (par exemple Sen 1999, Barry 2001, Pogge 2001), John Rawls (1993, 1999), père fondateur de l'expression contemporaine de cette tradition, a opté nettement, dans des écrits des années 90, pour la deuxième interprétation. Si pour ma part la première interprétation m'a d'emblée paru plus attrayante, c'est avant tout sans doute parce qu'en tant que citoyen de l'Union européenne et surtout en tant que Belge, je ne peux être qu'intensément conscient du caractère historiquement contingent et institutionnellement malléable de ce qu'on appelle "peuple" ou "nation". Je reviendrai en terminant à ce qui peut être dit pour défendre une conception de la justice mondiale comme justice entre peuples. Mais explorons d'abord ce qu'implique ou impliquerait la simple extension à l'humanité entière de la conception libérale-égalitaire de la justice entre citoyens d'une nation broyée tout à l'heure, le maximum des possibilités. Un regard même furtif sur l'état de la planète suggère que nous sommes bien loin du compte.

Une injustice massive

Prenez par exemple la liberté de mouvement, instrument par excellence de l'égalisation des possibilités. Si, à l'échelle des nations, nous en sommes proches, à l'échelle du monde, en revanche, nous en sommes manifestement très éloignés. Certains, dont nous sommes, peuvent circuler et s'installer pratiquement sans entrave sur la planète entière, mais la majorité de la population du monde est de facto riviée, confinée à son territoire national comme les serfs du moyen âge l'étaient à leur terre. Et ceux qui ont l'outrecuidance de franchir les frontières que l'"Ancien Régime" planétaire leur assigne se retrouvent dans bien des cas pitoyablement incarcérés ou impitoyablement refoulés.

Jointe à cette lourde entrave au libre mouvement, l'énorme inégalité de richesse entre les pays du monde conduit à ce que, dans le monde qui est aujourd'hui le nôtre, la citoyenneté, l'appartenance à différentes nations, soit un facteur d'inégalité de bien-être, d'inégalité de possibilités, sans doute bien plus puissant que l'héritage matériel, le sexe, la race, voire même les talents, du fait que c'est cette citoyenneté qui détermine l'accès à des marchés de l'emploi distincts, à des possibilités distinctes de formation, à des systèmes très inégaux de droits sociaux.

La mondialisation au service de la justice ?

Qu'exige la justice mondiale ? La description très sommaire de la situation présente que je viens de faire suggèrent immédiatement une double réponse. Premièrement, ouvrez-les cages. Donnez à chaque citoyen du monde la liberté de mouvement qui est aujourd'hui le privilège de ses aristocrates. En même temps et notamment pour éviter la cohue totale, encouragez le capital à aller trouver au plus vite le travail, au lieu de laisser le travail se ruer vers le capital. En d'autres termes, encouragez l'investissement de capital du nord vers dans le sud, encouragez les délocalisations (ne nous voilons pas la face) et pour cela, bien entendu, commencez par ouvrir les marchés du nord à tous les produits du sud, ce qui à la fois permettra au sud de constituer ses propres surplus à réinvestir et d'attirer les investisseurs du nord. En d'autres termes, pour réaliser la justice mondiale et permettre dans des délais pas trop lointains la libre circulation pour tous, jouons sans pudeur la carte de la mondialisation du commerce et de l'investissement, qui aboutit à transférer du Nord vers le Sud des ressources autrement gigantesques que les menues oboles de l'aide au développement des pays riches.

Aux pays pauvres il ne s'agit dès lors plus de dire : "Montrez-nous les yeux éplorés de vos enfants et tendez la main pour notre généreuse aumône". Il s'agit bien plutôt de leur dire : "Aide-toi et la mondialisation t'aidera ! Réglez vos conflits ethniques. Faites régner l'état de droit. Traquez la corruption. Faites fonctionner vos écoles, et l'odeur du profit conduira à votre porte les capitalistes de la Terre entière." Ce n'est donc pas seulement au nom de l'efficacité économique globale mais aussi au nom de la justice mondiale qu'il s'agit de prohiber universellement le protectionnisme explicite ou implicite réclamé par les producteurs et les investisseurs locaux, qu'il s'agit d'imposer la discipline libre-échangiste de la non-discrimination.

Pour réaliser la justice mondiale comme maximum soutenable des possibilités pour tous les citoyens du monde, il suffirait donc, dans cette perspective, de laisser faire la mondialisation, de la déenchaîner, de laisser libre cours à cette mobilité des personnes, des marchandises, du capital, qui permettra l'égalisation des possibilités dans tous les nations du monde, tout en laissant à chaque nation le soin de maximiser les possibilités en son sein.

Il y a du vrai dans cette image d'une harmonieuse, d'une fabuleuse alliance entre mondialisations et justice mondiale. Mais il y manque aussi quelques éléments cruciaux qui, s'ils ne sont pas pris en compte, transformeront la fabuleuse alliance en une tragique contradiction, en une lutte à mort dont la justice fera tous les frais. J'évoque brièvement trois de ces éléments, en ordre croissant d'importance.

Libre mouvement contre développement durable

Liberté de mouvement pour tous et pas seulement pour les citoyens privilégiés des forteresses ? Très bien, mais tant que certaines parties du monde n'ont pas définitivement accompli leur transition démographique, cela signifie ouvrir la possibilité pour ces pays de déverser leurs surplus démographique sur la Terre entière, et par conséquent une déresponsabilisation des gouvernements en matière démographique, ou du moins une moindre incitation, dans le chef de ceux qui en détiennent au moins formellement les moyens, à freiner rapidement leur croissance démographique nationale, et dès lors mondiale. Or le maximum qu'exige la justice mondiale est un maximum soutenable, qu'une croissance démographique débridée peut aisément compromettre.

Le mouvement des personnes ne pourra donc être universellement libéré que quand la transition démographique — c'est-à-dire l'ajustement du taux de natalité à l'allongement de l'espérance de vie — se sera elle-même universalisée et ne présentera pas de risque sérieux de se défaire.

Tendance à la concentration de capital humain.

Le mouvement du capital du Nord vers le Sud (lui-même fortement encouragé par la possibilité pour le Sud de vendre au Nord) ne produit bien entendu pas uniformément des effets positifs. Il importe de l'encadrer par des normes, par une législation qui empêche le capital du Nord en quête de profits rapides de porter gravement atteinte à la santé et à l'environnement des populations locales. Mais globalement, il est raisonnable de concéder aux partisans du libre mouvement des capitaux et des marchandises que la tendance du capital à aller là où le travail est moins cher va conduire, non pas nécessairement à réduire les inégalités entre nations, mais en tout cas à rendre durablement moins pauvre ceux des pays les moins pauvres qui seront parvenus à domestiquer leurs conflits ethniques, à marginaliser leur corruption. La mondialisation, l'abolition des obstacles à la libre circulation des biens et du capital, revient, dans cette perspective, à libérer une tendance égalisatrice inhérente au capitalisme.

Mais attention, cette tendance peut être spontanément contrariée, ralentie, voire renversée, par une tendance en sens contraire dont on a de bonnes raisons de penser que, dans une économie basée sur la connaissance, elle aura tendance à devenir de plus en plus importante. Une part de ce qui sous-tend cette tendance contraire peut s'analyser en termes d'*externalités d'agglomération*, c'est-à-dire en gros le fait que la productivité d'un facteur de production gagne, au lieu de perdre, à être géographiquement concentré. Pour illustrer le phénomène par un exemple extrême, mais symbolique de la nouvelle économie : la productivité de concepteurs de logiciels informatiques profite de la possibilité d'interagir étroitement avec d'autres personnes dont la compétence est directement complémentaire de la leur, et le capital humain qu'ils représentent, au lieu d'essaimer sur la planète, aura plutôt tendance à s'agglomérer là où il est déjà bien présent. Il est difficile d'estimer l'importance de ces externalités d'agglomération et encore plus de prédire leur croissance future. Mais il est clair que plus elles sont importantes, moins on peut tabler sur une tendance spontanée, par la seule vertu de la recherche du profit, à l'égalisation de la richesse par tête des nations.

Plus généralement, à travers le déplacement sélectif de capital humain, on risque au contraire d'assister à un appauvrissement des nations pauvres par exode de leur capital humain vers les pays riches, un véritable pillage de la matière grise des pays pauvres autrement massif et dévastateur que l'exploitation de leurs matières premières, notamment parce qu'il prive les Etats des pays les plus pauvres d'une part importante des compétences et volontés

indispensables pour créer les conditions politiques et administratives pour pouvoir bénéficier du potentiel de la mondialisation.

Notons en passant que ce risque est d'autant plus grand que l'anglais se répand inexorablement, irréversiblement comme *lingua franca* mondiale, ce qui rend les travailleurs hautement qualifié et leurs familles de plus en plus mobiles, et en particulier plus en plus susceptibles d'aller acquérir une formation complémentaire et travailler dans les pays de langue anglaise. Ce phénomène commence à être révélé par de nombreux indicateurs statistiques, depuis le choix de destination de nos étudiants dans le cadre du programme Erasmus jusqu'au fait qu'un tiers des médecins britanniques ne sont pas nés en Grande-Bretagne ou au fait que 3 à 400.000 informaticiens indiens formés en Inde travaillent aux États-Unis. (Cet argument est développé dans Van Parijs 2000. Voir aussi de Swaan 2002.)

Affaiblissement de la puissance redistributrice des Etats

L'élément le plus ravageur, cependant, est le troisième. Supposons que le premier problème ne se pose pas : la démographie mondiale s'est calmée, et la libre circulation n'alimente pas une surpopulation qui serait fatale à un maximum soutenable. Supposons aussi que le deuxième problème ne se pose pas et que les effets du mouvement de capital du Nord vers le Sud ne sont pas (sur)compensés par l'hémorragie de capital humain du Sud vers le Nord. Si l'on pouvait supposer cela, on pourrait aussi supposer que la situation matérielle moyenne des citoyens des nations les plus pauvres est durablement améliorée par les effets de la mondialisation. Mais cela ne suffirait pas encore du point de vue de la justice mondiale comme maximum soutenable. Pourquoi ?

Parce que le maximum qui définit la justice mondiale est un maximum soutenable des personnes, non des nations. Or la mobilité transnationale généralisée qui, sous les hypothèses favorables que je viens de faire, entraîne une amélioration durable de la situation des nations les plus défavorisées, érode en même temps la capacité de chaque nation à assurer une répartition favorable aux plus défavorisés de ses citoyens. C'est le fait même que la consommation, le capital, les qualifications puissent bouger plus facilement que jamais auparavant qui limite en même temps la capacité de chaque nation de ponctionner sa propre richesse pour s'assurer que tous aient accès à l'éducation, aux soins de santé et à un niveau de vie décent. Car dès qu'on le ponctionne sensiblement plus qu'ailleurs le capital est attiré par cet ailleurs. Et à mesure que les obstacles administratifs et linguistiques se réduisent, le capital humain fait désormais de même. Les Etats n'ont dès lors guère d'autre option que de se livrer à une concurrence fiscale et sociale à la baisse, avec un impact désastreux sur la situation des plus défavorisés d'aujourd'hui et de demain.

Que faire dans ce contexte inédit qui à la fois égalise les peuples et débilite leurs Etats? Faut-il nous résigner à notre sort ainsi esquissé ? Faut-il nous réconcilier même avec cette marche de l'histoire en nous disant qu'après tout la justice n'exige pas plus que la maximisation du minimum possible, et si le plus grand minimum possible se met à diminuer, non seulement la sagesse, mais la justice aussi réside dans la résignation ? Pas du tout. Ni la sagesse ni la justice ne justifient la résignation, parce que le champ de ce possible peut-être sensiblement modifié par la mise en oeuvre vigoureuse, résolue, de deux stratégies qui sont, dans une certaine mesure, en tension l'une avec l'autre, mais n'en doivent pas moins être menées de concert.

Etat mondial ?

La première stratégie consiste dans la globalisation du pouvoir politique, et en particulier d'un pouvoir politique susceptible d'affecter la distribution des ressources à l'échelle mondiale. En effet, plus la redistribution opère à un niveau centralisés, plus il peut y avoir de la redistribution des nations riches vers les nations pauvres ; et en outre, moins les nations sont acculées à la concurrence fiscale pour attirer ou garder les parties les plus juteuse de leurs assiettes fiscales, puisque ce qui est prélevé sur un territoire national particulier ne profite plus intégralement ni exclusivement à la population de ce territoire. (Un gouvernement a moins de chance de céder à qui menace de partir s'il continue à profiter de son activité une fois qu'il est parti et s'il n'est pas le seul à en profiter tant qu'il demeure sur son territoire.)

Pour réaliser petit à petit cette stratégie, on peut, on doit même cheminer sur deux voies. Premièrement, il s'agit de mettre en place l'ébauche d'une redistribution mondiale, par exemple à partir de la répartition de quotas de pollution négociables entre les nations du monde en fonction de leur population, et pas de leur niveau actuel de pollution — ce qui impliquerait une redistribution importante au profit des pays plus pauvres, et donc moins consommateurs en énergie, et cela non pas par bienveillance ou par charité, mais par simple respect de leurs droits. Deuxièmement, il s'agit de créer, étendre et renforcer — tout particulièrement dans leur dimension distributive — des ensembles multinationaux du type de l'Union européenne. De tels ensembles ne sont certes pas protégés contre toute mobilité transnationale des assiettes fiscales, mais le sont en tout cas bien plus que de petits Etats comme la Belgique et a fortiori des sous-Etats fiscalement autonomes de la taille des régions belges. (Cet argument est développé dans Roland & al . 2001.)

Patriotisme ?

La deuxième stratégie est le patriotisme, pas exactement à tous les niveaux ni par tous les moyens, mais tout de même à tous les niveaux de pouvoir disposant d'une capacité redistributive importante et par tous les moyens qui ne desservent pas l'objectif ultime de justice comme maximin soutenable. Je m'explique. C'est très bien d'espérer l'avènement d'une redistribution mondiale, d'y oeuvrer, mais ne nous berçons pas d'illusions : ce n'est pas pour demain. En attendant, l'essentiel des compétences redistributives se situent à un niveau bien plus décentralisé et est par conséquent soumis à la menace crédible du capital de délocalisation du capital et du capital humain national nationaux vers des lieux où la pression redistributives est moindre — sauf dans la mesure où ceux qui contrôlent l'allocation de ce capital et de leurs propre qualifications ne sont pas simplement en quête du rendement net le plus élevé, mais attachent de l'importance à leur ancrage dans un territoire national (ou infra-national ou supranational), et adhère au projet de cette nation (ou sous-nation ou supra-nation), y compris dans sa dimension au distributives.

Cette stratégie est-elle compatible avec la première ? Il est logiquement possible d'être à la fois un bon patriote (à niveaux multiples d'ailleurs) et un bon mondialiste (démocratique s'entend). Mais il ne faut pas se cacher, il faut au contraire anticiper, les tensions qui apparaîtront. Je n'en mentionne rapidement qu'une. D'un côté, les conditions politiques d'une redistribution transnationale importante au niveau mondial ou européen incluent l'existence d'un

réseau d'interaction multiforme, dense, qui lui-même n'est pas possible sans une langue commune, qui sera inévitablement l'anglais. D'un autre côté, une adhésion, un attachement à une « patrie » aura d'autant plus tendance à être et rester forts que la langue et, partant, la culture de cette patrie jouiront d'une protection ferme qui leur permettront de conserver leur spécificité.

Je viens d'indiquer comment une forme de patriotisme peut faire sens même dans une perspective ultimement et indissociablement universaliste et individualiste. Je viens d'indiquer, en d'autres termes, comment la valorisation d'une communauté, de sa culture, de sa langue peut se justifier comme instrument de réalisation de la justice comme maximin soutenable étendu à tous les membres de l'espèce humaine. (Voir aussi Van Parijs 1993, 1995b et 2002.) Je voudrais terminer en mentionnant comment les attentats du 11 septembre et leur suite m'ont amené à me demander si la place ainsi faite aux communautés nationales et culturelles, aux peuples, dans ma conception de la justice globale était bien adéquate, s'il ne fallait pas après tout adopter quelque chose qui se rapproche davantage de la conception de la justice mondiale comme justice entre peuples mentionnée et écartée antérieurement.

Le terrorisme du terroir

J'ai été informé de l'attentat le matin du 11 septembre alors que je me préparais à faire une conférence à Vancouver, d'où je devais me rendre à New York le 13. Je ne suis jamais arrivé à New York et suis resté coincé à Vancouver dix jours avec dans mon studio une TV devant laquelle j'ai passé plus d'heures en une semaine que je n'en passent habituellement en un an. Ce que j'y ai vu et qui m'a fait réfléchir à nouveaux frais à cette dimension collective de la justice mondiale, ce n'est pas su qui y a le rapport le plus explicite ou le plus évident. Ce n'est pas par exemple le gouverneur de l'Etat de New York répétant fièrement ce que lui avait dit un pompier retournant courageusement là où ses collègues venaient de périr : « What do you thin ? I'm a New Yorker ! ». Ce n'est pas non plus le doyen d'une business school d'Atlanta interrogé sur la réponse adéquate à une chute éventuelle de la bourse et répondant du tac au tac : « Patriotism ! Buy American... Or buy British. We know who our friends are... ». C'est plutôt cet Africain musulman adossé au mur lépreux d'une mesure de la banlieue de Nairobi et interrogé par un journaliste de la BBC sur ce qu'il pense d'Osama Ben Laden. La réponse fuse, sans l'ombre d'une hésitation : « He's a hero ! » Pourquoi ? Une part de la réponse se trouve sans doute dans une séquence d'interview de Ben Laden antérieure au 11 septembre et diffusée alors par une chaîne américaine. Il y explique son combat contre le régime saoudien, gavé et protégé par le gouvernement et les compagnies pétrolières américaines en contrepartie de l'exploitation, au profit des USA, de richesses minérales qui pourraient être utilisées au profit de centaines de millions de musulmans pauvres. Mais là n'est sans doute pas encore l'essentiel de la réponse aux pourquoi de ce « He's a hero ! » et de ce que les médias du monde auraient pu, pourraient encore, recueillir de milliers, voire de millions d'autres bouches si elle pouvaient, si elles osaient, s'exprimer devant eux. L'essentiel me semble plutôt devoir être cherché dans une analogie avec cette affirmation étonnante présentée et étayée dans un papier tout récent du politologue de stanford de David Laitin, que j'étais précisément supposé discuter lors de ma réunion annulée de New York.

Fearon & Laitin (2001) partent de la constatation que la majorité des rébellions violentes contre l'autorité de l'Etat est le fait de *sons of the soil*, c'est-à-dire de ces « fils du terroir », de ces populations autochtones faisant face à une migration importante, tantôt spontanée, tantôt organisée, provenant d'une partie de l'Etat ethniquement (et donc en

général linguistiquement) distincte et tendant à créer une nouvelle majorité locale peu soucieuse de s'assimiler (notamment par l'apprentissage de la langue) à la population originelle. Sous une forme plus ou moins aiguë et avec un timing plus ou moins décalé, bon nombre des conflits interethniques qui nous sont les plus familiers — de l'Euskadi à l'Ulster, de la Palestine au Kosovo, voire même, dans une variante ultra-soft, le déménagement forcé de notre Université et la guéguerre des facilités — sont autant d'illustrations de cette même structure de base. Les Boeings dans les tours du WTC, c'est au moins en partie la version macrocosmique des cailloux de l'intifada. C'est la réaction désespérée d'un groupe, d'un fragment de peuple, d'une bribe de civilisation, contre les menaces qui pèsent sur leur mode de vie traditionnel, sur une part essentielle de leur identité. C'est un sursaut enragé contre une américanisation, une homogénéisation du monde — généralement pacifique, mais invariablement arrogante — grâce à la combinaison puissante de la liasse de dollars et de l'oriflamme de *la* civilisation.

Deux interrogations

Cette interprétation suscite au moins deux interrogations. Au niveau des conflits locaux, la solution de pacification, lorsqu'il n'est pas déjà trop tard, passe par des formules telles que la mise en œuvre d'un principe de territorialité linguistique, pleinement compatible avec le libre mouvement des personnes et le libre choix de la langue privée, mais exigeant de tous ceux qui s'installent sur un territoire d'avoir l'humilité d'en apprendre la langue. N'est-il pas concevable, à mesure que la mobilité transnationale devient petit à petit une possibilité réelle pour chacun, que l'on puisse similairement permettre à des cultures de préserver leurs différences, non seulement en protégeant vigoureusement leur langue ou en imposant un style architectural, mais aussi dans d'autres domaines comme les usages vestimentaires, voire l'exercice public de la religion. Où est la limite ? Dans un monde « globalisé », ne peut-on donner à des Etats territorialement définis la même latitude qu'à des associations volontaires dans un Etat national ?

La deuxième interrogation est plus fondamentale. Si une protection des cultures vulnérables importe à la réalisation d'un monde juste, est-ce vraiment seulement pour la seule raison instrumentale, suggérée tout à l'heure, qu'elle facilite les patriotismes, eux-mêmes requis pour rendre viable une solidarité intra-nationale généreuse dans un monde qui n'a pas encore pu hisser cette solidarité au niveau planétaire ? Ou bien est-ce parce qu'après tout Rawls (1993, 1999) a raison, parce que la justice mondiale n'est pas qu'une affaire de répartition des ressources et des possibilités entre les individus, mais aussi une question de respect entre les peuples, de reconnaissance mutuelle de leur valeur ?

Nous sommes tous des talibans !

Derrière cette double interrogation se profile une conviction que je vous livre en guise de mot de la fin.

Certes, nous sommes tous des « New Yorkais », au sens où nous n'avons pas de difficulté à nous identifier aux victimes des attentats et à leurs proches. Quelle que soit l'importance de savoir pardonner pour pouvoir le mettre en place, aucun ordre mondial juste ne pourra bien entendu s'accommoder du massacre impuni de milliers d'innocents.

Certes aussi, nous sommes tous des « Américains », au sens où nous sommes nous aussi parmi les profiteurs d'un ordre mondial matériellement injuste, dont on peut considérer qu'il est au moins pour partie la cible des attaques du

11 septembre. Aucun ordre mondial juste ne pourra se passer d'une redistribution massive, récurrente des richesses produites sur la Terre.

Mais nous sommes également tous des « Talibans », non pas certes au sens où nous approuverions, ni même simplement tolérerions, toutes leurs pratiques ; mais au sens bien plus restreint où nous considérons que la valeur d'une culture, d'un mode de vie, l'importance de les préserver, ne se mesurent pas à leur capacité de survivre spontanément aux assauts d'un capitalisme mondialisé (ni du reste aux assauts des missiles que celui-ci finance). Aucun ordre mondial juste ne pourra se passer d'institutions qui protègent mieux qu'aujourd'hui les cultures rendues vulnérables par l'effet conjugué des diverses facettes de la mondialisation.

Pour que justice se fasse, pour que justice ait quelque chance de se faire un jour, il ne suffit donc pas, loin s'en faut, de se sentir « New Yorkais » et d'en tirer les conséquences répressives. Il est à terme bien plus important d'avoir l'honnêteté de se reconnaître « Américain » et le courage de se proclamer « Taliban », et d'en tirer à chaque fois les conséquences en matière de solidarité matérielle et culturelle, respectivement.

C'est là un défi qu'il faut relever à l'échelle du monde, mais aussi plus près de chez nous — à Laeken par exemple, où se déroule en ce moment le dernier sommet de clôture de la présidence belge — dans la défense et la construction d'une Union européenne qui parvienne à combiner solidarité matérielle généreuse et solidarité culturelle forte. Mais après que vous m'ayez patiemment écouté discourir de la nation juste, de l'entreprise juste, du monde juste, je m'en voudrais de m'embarquer encore maintenant dans la description de ce que peut, de ce que doit être une Europe juste...

Références

- Akerlof, George A. 1982. "Labor Contracts as Partial Gift Exchange", in G.A. Akerlof, *An Economic Theorist's Book of Tales*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 145-74.
- Badinter, Elisabeth & Badinter, Robert. 1988. *Condorcet. Un intellectuel en politique*. Paris: Fayard.
- Barry, Brian. 2001. *Culture and Equality*. Cambridge : Polity Press.
- Cohen, G.A. 1999. *If You Are an Egalitarian, How Come You Are So Rich?* Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- de Swaan, Abram. 2002. *The Words of the World*. Cambridge : Polity Press.
- Fearon, James D. & Laitin, David D. 2001. « Sons of the Soil, Immigrants and the State », Stanford University : Department of Political Science, 27p.
- Pogge, Thomas. Pogge ed. 2001. *Global Justice*, special issue of *Metaphilosophy* 32 (1/2).
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972. [Traduction française: *Théorie de la justice*, Paris: Le Seuil, 1987.]
- Rawls, John. 1993. "The Law of Peoples", *Critical Inquiry* 20, 36-68. [Traduction française: *Le Droit des gens*, Paris: Esprit, 1996.]
- Rawls, John. 1999. *The Law of Peoples*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Rawls, John. 2001. *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge (Mass.) : Harvard university Press.
- Roland, Gérard, Vandeveld, Toon & Van Parijs, Philippe. « Autonomie régionale et solidarité: une alliance durable? », in *Autonomie, solidarité et coopération. Quelques enjeux du fédéralisme au 21e siècle*, Ph. Cattoir & al. eds., Bruxelles: Bruylant & Louvain-la-Neuve: Academia, 2001, pp. 525-39.

- Sen, Amartya. 1992. *Inequality Reexamined*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, Amartya. 1999. « Global Justice. Beyond International Equity », in *Global Public Goods* (Inge Kaul, Isabelle Grunberg & Marc A. Stern eds.), Oxford University Press & UNDP, 116-125.
- Shapiro, Carl & Stiglitz, Joseph E. 1984. "Equilibrium Unemployment as a Worker Discipline Device", in G.A Akerlof & Janet L. Yellen eds., *Efficiency Wage Models of the Labor Market*: Cambridge University Press, 1986, 45-56.
- Van Parijs, Philippe. 1991. *Qu'est-ce qu'une Société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris : Seuil.
- Van Parijs, Philippe. 1993. "Rawlsians, Christians and Patriots. Maximin justice and individual ethics", *European Journal of Philosophy* 1 (3), 309-42.
- Van Parijs, Philippe. 1995a. *Real Freedom for All. What (if Anything) Can Justify Capitalism?* Oxford: Clarendon Press.
- Van Parijs, Philippe. 1995b. *Sauver la solidarité*. Paris : Cerf.
- Van Parijs, Philippe. 2000. "The Ground Floor of the World. On the Socio-Economic Consequences of Linguistic Globalisation", in *International Political Science Review* 21 (2), 217-233. (Traduction française : « Le rez-de-chaussée du monde », in *Les défis de la globalisation. Babel ou Pentecôte*, Jacques Delcourt et Philippe de Woot eds., Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2001, pp. 479-500.)
- Van Parijs, Philippe. 2002. « Hybrid Justice, Patriotism and Democracy. A Selective Reply », *Real-Libertarianism Reassessed. Essays on Van Parijs* (A . Reeve & A. Williams eds.), London : Palgrave, à paraître.